

遠藤周作と石牟礼道子の「汎神論」

鎌田 東一

京都大学こころの未来研究センター教授／
宗教哲学・民俗学

はじめに 遠藤周作と宮沢賢治の宗教性をめぐる ― 『深い河』と『銀河鉄道の夜』

『深い河』と『銀河鉄道の夜』に共通する重要なモチーフは、「河（川）」と死と死後世界、そして孤独と弱さである。河（川）は人を結びもすれば、隔てもする両義的なメディア（媒介）である。ガンジス河も天の川もカムバネルラが溺れ死んだ川も、主人公（大津やジョバンニ）と知友を結びもすれば隔てもする。そして、その河（川）を渡って、生死の境を越える旅をする。臨死体験、輪廻転生、超常的経験。このように、両作品から共通するモチーフが浮かび上がる。

加えて、両者に共通する神さま論議。その主張は微妙に違っているように見えるが、しかし深いところで共通するイメージもある。

『深い河』の主人公の大津は、神学校の口頭試問で、「ヨーロッパの教会やチャペルだけでなく、ユダヤ教徒にも仏教の信徒のなかにもヒンズー教の信者にも神はおられると思います」「今は中世とちが

います。他宗教と対話すべき時代です」「基督教は自分たちと他宗教とを対等と本当は考えておりません」「これでは本当の対等の対話とは言えません。ぼくはむしろ、神は幾つもの顔をもたれ、それぞれの宗教にもかくれておられる、と考えるほうが本当の対話と思うのです」と主張し、それが汎神論的な異端思想であると激しく非難される。大津の神観とは、つまるところ、「神とはあなたたちのように人間の外にあって、仰ぎみるものではないと思います。それは人間のなかにあって、しかも人間を包み、樹を包み、草花をも包む、あの大きな命です」というものであった。

対して、『銀河鉄道の夜』には、「神さま」をめぐって議論が戦わされる印象深い場面がある。この世界には「ほんたうのたつた一人の神さま」「たつたひとりのほんたうのほんたうの神さま」がいるとジョバンニは主張するが、同じく唯一の神を主張するクリスチャンの青年との「神さま」論議は平行線を辿り、確かな交点を結ぶことなく、ジョバンニは徒勞と悲哀感に暮れる。両者の断絶は深い。だが、『銀河鉄道の夜』第三次稿にのみ登場してくる謎の人物

ブルカニロ博士は、「みんながめいめいじぶんの神さまがほんたうの神さまだといふだらう、けれどもお互ほかの神さまを信ずる人たちのしたことでも涙がこぼれるだらう」と述べてもいる。論争の果てに深い対立と戦争があるなら、それを超えていく道は、想像力と共感する心であると「そのひと」は論ずるのである。「ほかの神さまを信じる人たちのしたことでも涙がこぼれる」という次元に立つてものを見る見方があり、感じ方のオリエンテーションがある。そしてそれは、「こゝろもちをしづかにする」瞑想によってより深く見えてくる次元である。

まったく対極にあるかに見える一神教とアニミズムが、遠藤周作と宮沢賢治の中では不思議な結合を見せている。小稿では、その遠藤周作を現代のアニミストと言える石牟礼道子と対比させることで、アニミズムの文学の深層と可能性を検討してみたい。

1 遠藤周作十八歳の論考「形而上的神、宗教的神」について

遠藤周作（一九二二—一九九六）はカトリック作家である。彼はカトリック信者であった伯母の影響により十二歳の時、カトリックに入信した。両親は遠藤周作が十歳のとき離婚し、兵庫県神戸市で暮らすことになった。

遠藤周作はその後生涯カトリックの信仰を捨てることはなかったが、しかし彼にとつて、そのカトリックの信仰は「サイズの合わない洋服」であり、「身の丈に合わない借り衣装」のようなものであった。一九六七年、遠藤周作は『新潮』十二月号にエッセイ「合わない洋服——何のために小説を書くか」の中で次のように記している。

（……）少年時代のある時期、私は素直に信仰を信じ、毎日、教会に通って朝のミサをうけ、自分も神父になろうかと考えた時もあったのである。だがその後十年たつて、私は初めて自分が伯母や母から着せられたこの洋服を意識した。洋服は私の体に向いていなかった。ある部分はダブダブであり、ある部分はチンチクリンだった。そしてそれを知ってから、私はこの洋服をぬぐうと幾度も思った。まずそれは何よりも洋服であり、私の体に合う洋服ではないように考えられた。私の体とその洋服との間にはどうにもならぬ隙間があり、その隙間がある以上、自分のものとは考えられぬような気がしたからである。

もし、あの時、私が別の境遇にあつたなら洗礼も受けなかつたらうし、また生涯、この基督などという縁遠い洋服など着なかつたらうと私はし

ばしば悩んだ。だがその時でさえ、私はその洋服を結局はぬぎ棄てられなかった。私には愛する者が私のためにくれた服を自分に確信と自信がもてる前にぬぎずてゐることはとてもできなかった。それが少年時代から青年時代にかけて私をとも角、支えた一つの柱となった。

後になって私はもうぬぐうとは思ふまいと決心をした。私はこの洋服を自分に合わせる和服にしようと思つたのである。それは人間は沢山のことで生きることはできず、一つのことを生涯、生きるべきだと知つたからでもある。私は自分が身にあわぬダブダブの洋服を着ていて、それが人々に非難されたり、批判されたりしても構わぬという気持ちに少しづつなつたからである。他の人のように素裸から自分の服をみつけ、それを選ぶこと——それは文学であらう。しかし他人から着せられたダブダブの洋服を自分の体に合うよう生涯、努力することも文学ではないかと言う気持ちになつたからである。

遠藤周作はしばしばこの「合わない洋服」の喩えを使って、カトリックの信仰の不調和や不具合を表現した。その言い方は大変率直で、遠藤らしい物言いであり、かえつて彼のカトリック信仰の深さや誠実さを感じさせるものだった。

ごまかすことのできないもの、納得しようがないが、それを受け入れるしかない運命。そうした諦念とも見紛う受動性が遠藤の表現の中にはある。「他人から着せられたダブダブの洋服を自分の体に合うよう生涯、努力することも文学」であるという受動性覚悟。それはしかし、遠藤周作の独自の「日本カトリック」を生み出していく。

遠藤周作のもつとも早い時期の論文は、上智大学予科甲類（ドイツ語クラス）に在籍していた昭和十六年（一九四二）に『上智』第一号に寄稿した「形而上的神、宗教的神」である。十八歳の時であった。遠藤はその論文を次のように書き出している。

形而上学と宗教と調和は相論じられた所にしろ、我々はその点を二箇所に於て認め得る。而して、その一は両者ともに実在感（the sense of reality）より出る事、その二は形而上学の意義が、実在を求める事（もとよりカントに於てこそその意義を異にしたにせよ）にあるとも、形而上学とは形而上学の限界を知り、限界をこえての神秘世界に於て祈る事に他ならぬ。

遠藤周作はここで形而上学も宗教もともに「実在感（the sense of reality）」に依拠しつつ、形而上学はそれを認識対象として追求するが、究竟、その「限界」を知つてそれを超えて「神秘世界」に「祈る」とであるという。この一文にすでに、遠藤自身の生涯の探究と表現の「萃点」（すいてん）（南方熊楠の言葉）があると言つても過言ではない。

もちろん、遠藤は、実在を認識対象とする「形而上学」的探究だけでは「事」はすまない、終わらないと見ている。その「形而上学」の「上」ないし「先」に、それを「こえて」、宗教の「神秘世界」があり、そこに向けての「祈り」があることを確信し、それゆえにその関係性を考察しようとする。それが遠藤の終生の関心事であつたと言える。

彼は戦後間もなく「メタフィジック批評」なる批評の視点を打ち出すが、好むと好まざるとにかかわらず「カトリック文学」の渦中に投げ込まれている

遠藤にとって、その「カトリック（宗教）」と文学表現の海」の中で泳いでいくためには自己の生存と位置確認をする「ブイ」（浮標、救命袋）が必要であった。その「ブイ」が「形而上学（メタフィジック）」であった。

遠藤によれば、「宗教」は「高次の実在主義」である。また、「実在感」はそれ自体東洋人感覚的風雅感と相連関しつつ、すべての感情意識の上位にたつ。そして、この「実在感を前提」として、「哲学」は「思惟の連続過程」を、「宗教」は「厳肅なる体験過程」へと分岐するとする。したがって、哲学の中核をなす「実在感から惹起された形而上学」は、「不断の思惟をその感覚経験を消化しつつ、実在に向って進み行く」のである。

だが、この形而上学によって「思想の最高原理に到達」したとしても、われわれは「最高実在の存在をその価値性に於ては形而上学より宗教へ進み行かねばならぬ」と遠藤はしるしている。形而上学は確かに「最高実在の存在」に「分斥を与え」はするが、宗教のように「実在感その物のために対象にログス、神秘なる何物かを感じる」地点にはいかない。その手前で、思惟の考察と分析に留まる。

その地点の先に向かう方法において、遠藤のキリスト教の「カトリック」性が露わになる。遠藤は、「宗教に於ける儀式の尊長を其の歴史の実在感と美的莊嚴の実在感とに於て必要とする」と。つまり、カトリック的典礼の持つ「美的莊嚴の実在感」を遠藤はカトリック的特質とも本質とも考えているということだ。そこで、遠藤は、「カトリシズムとプロテスタンチズムに於てカトリシズムに於ける実在感の尊長を尊長し、併せて両者の優劣の一面面を考えさせられる」と、カトリック的形態とプロテスタント的形態とを明確に区別することになる。信仰の純粋性

を求め、聖書を通して神に近づくプロテスタント的信仰と神観は「美的莊嚴の実在感」においてカトリックに劣る。カトリックは典礼による秘蹟を通して神に近づく。そこにおいて「美的莊嚴の実在感」が充溢する。十八歳の遠藤はそうのように感じとっていたはずだ。

遠藤はこうしたプロテスタント的神観を「かのよ」の哲学」(Philosophie des Als-Ob)の提唱者ハンス・ファイヒンゲル（一八五二—一九三三）の中に見る。だが、「ファイヒンゲルの虚構に我々は身を打ち込める事が出来ようか」と問い、できないことを確認する。一九一一年に『かのよの哲学』を上梓したファイヒンゲルはその彼の主著の副題を「観念論的実証主義にもとづく人間の理論的、実践的、宗教的虚構の体系」と付けた。それは観念論的プラグマチズムとして「実用価値」はある。だが、そこに遠藤は留まることはできない。なぜならば、「宗教的神秘的価値としての莊嚴さを要す」からである。

ここにおいて、「実在の価値性」は、「実用価値」と「神秘の価値」とに分岐し、前者は限定的にのみ認められるが、それによって宗教の究竟に至ることはない。「宗教に於ての実在は実在感を感じる時、既に対象に宗教的認識、宗教的直観——即ち思惟によらざる殆ど神秘性を中核とした観察力によって実在を肯定する」のだから。

ここで遠藤が言う「神秘性を中核とした観察力」とはいわゆる「神秘の直観」を指している。遠藤は宗教にはそうした「神秘の直観」による「実在感」の感受や感得がなければならないと考えていたが、その志向性は遠藤の生涯に一貫しているように思われる。

かくして遠藤は言う。「宗教の神は人間内面の神

秘性から情意から得られたる神として、それを所有する時——実在感を感じた時に於てすらも——喜びと悦しさを烈しく感ずる」と。「宗教の神」は思惟の対象として認識された神ではない。それは、「人間内面の神秘性から情意から得られたる神」である。死せる神ではなく、生きてはたらく「神秘」の神である。

この二項を、遠藤は、

① 形而上学的神の存在証明＝思惟対象としての神

② 宗教的神の存在証明＝情意的経験により把握された神

の対立と位置づけ、それを聖トマス・アクィナスと聖アンセルムスの対照性として示している。さらに遠藤は、アンセルムスのオントロジカル実体論的存在証明を「宗教的体験としては特に他に勝れたる位置を示す物」であるとしつつも、加えて、「実在感的証明」としてパスカルの『パンセ』における「人間自身を懷疑論たらしめる程のミステイシズムを以て自然を眺めて神を認める証明法」として評価する。そしてそれを、「ミステイク的自然の偉大さに於て神を知る」「我々の精神内部に於ける神秘性に触れる物としての啓示」と位置づけている。それは、証明を必要としない証明であるとも。

こうして、遠藤は、明確に、「形而上学的神に於て我等は信仰の対象としての、神を見出す事は不可能である」と主張し、それに対して、「我々は信仰の対象としての神の存在証明としてパスカルの立場を、或はオントロジカルのアンセルムスの立場に於て——我等の実在感に訴えつつ——求めねばならぬ」と宣言して結論づける。そして一等最後に、「内より啓示を開く神」をマイステル・エックハルトの

言葉を引いて、この「形而上の神、宗教的神」の論考を閉じるのである。そのエックハルトの言葉とは以下のものである。

人々は考えられたる神に於て満足しない。
人々は実在する神を持たねばならぬ³。

カトリックに入信した遠藤周作にとって、生涯、「実在する神」に対する求めと依拠があったが、この十八歳の時の論考は、遠藤の生涯の志向性と観点として重要な原点的意味を持つ論考であるといえるだろう。

2 「神々と神と」、そして、『カトリック作家の問題』

その後、遠藤周作は、二十四歳の時に「神々と神と」を『四季』一九四七年十二月号に発表する。書簡形式で「H・N様」宛てに記されたエッセイは、次のように書き出されている。

H・N様

今年のクリスマスは雪が降りませんでしたね。夜の弥撒^{ミサ}に行けなかった僕は、赤いクリスマス蠟燭を点して独りで弥撒曲をレコードで聴いたり、以前堀先生から頂いたリユツエラの『Trost im Sterben』のアンジェリコの絵なんぞを見て楽しんでいました。その翌朝近くの教会にぶらりと行って帰りましたら、貴方のあの『瞬く星』という美しい詩が、お手紙と一緒に参りました。あの詩をここに写させて頂けませんか⁴。

「H・N」とは堀辰雄が主宰する『四季』派の詩人・野村英夫（一九一七―一九四八）で、その野村から「瞬く星」と題する詩と手紙が届いたのに対して、返信で、カトリシズムの「神」と東洋的汎神論の「神々」との違いについての考えを書簡形式で書いたのがこの「神々と神と」である。「瞬く星」とは、次のような詩であった。

私はこのやうな一ときを愛するだらう

古びた鳩時計の音に

私がふと夜更けて夢から眼覚め

閉ざし忘れられた窓から

瞬く星と暗い闇と永遠との中で

対話するやうな一ときを

だが私はさらに愛するだらう

昨夜まで異邦の神々のやうに

瞬いて見えたそれらの星が

あたかも祭壇の前に跪いた少女達のやうに

今始めて全能者の大きな秩序の中に

つつましく瞬くのを見知つたやうな

大きな驚きに満たされたそんな一ときを⁵

これを書いた野村英夫は翌一九四八年に夭折した。享年三十一歳。遠藤周作より六歳年長であった。遠藤によれば、野村はフランシス・ジャムの詩からカトリックに入ったという。そしてその野村の詩の中に遠藤は「異邦の神々」とカトリックの「全能者」の「神」の差異を読みとり、そこから表題となる「神々と神と」についての思索に入っていく。

遠藤は冬の初めの軽井沢の杳掛の山の奥の山荘で、野村と同様、夜空に「瞬く星」を眺めた。その時、「小さな星々が黒い風に吹き飛ばされまいと震えて」

いた。激しい風の力で、その「いじらしい星の日からは消えるかと思われ」たが、「虚無と虚無との間の僅かの一点を星は疾風にうち負かされまいと必死で抗^{あが}い」、「一際^{ひととき}うつくしい光を赫^{かがや}かしている」ようだった。その時、遠藤の口を突いて出た言葉がハイデッガーの『Entschlossenheit（決意）』という言葉であった。

そこで、遠藤は、野村の「瞬く星」と自分のそれとの違いと共通点を次のように述べている。

あの夜空の星々から貴方はかつて異邦の神々を思い浮かべられ、僕は人間の烈しい決意を感じました。そして貴方も私も今、神々を捨て、決意を越えて全能者の大きな秩序を愛そうとしています。僕は厳しい論理に馴れていませんのでどの様に申しあげて良いのかわかりません。ただ僕の「決意」、貴方の「神々」、それから僕達の「全能者の大きな秩序」は、一九四五年の僕達若い世代の考えてみねばならぬ課題の一つの様気がするのです。つまりそこには「英雄主義^{ヒロイズム}」と「汎神論^{パンテイスム}」と「神論^{モノテイスム}」との問題がございます。神学者めいた、この言葉にお心をお悪くありません様に……。詩人の貴方ならそれを「英雄の世界^に」「神々の世界^に」「神の世界^に」とおっしゃるでしょう⁶。

「瞬く星」を見上げて、野村英夫は「異邦の神々」を思い浮かべ、遠藤周作は「人間の烈しい決意」を感じた。そして、今は、二人とも、「異邦の神々」汎神論^{パンテイスム}も「人間の烈しい決意」英雄主義^{ヒロイズム}も捨て、あるいは超えて、「全能者の大きな秩序」神論^{モノテイスム}に参入して行くこうとしている。

だが、問題はその先にある。「人間の烈しい決意

「英雄主義」も「異邦の神々」汎神論」も超えて「全能者の大きな秩序」一神論」に跳躍していくためには、「汎神的な血液」が邪魔をする。

遠藤周作は、リルケの『ドイノの悲歌』（遠藤周作自身の表記による）の中に「かなしい人間の決意と勇氣」と「存在の秩序」を見出す。その「ヒロイズム」の横溢する「英雄の世界」は「神なき人間の最後の星の光」が「純粹な犠牲の輝き」を帯びて照り輝き、「うつくしい英雄の孤高の姿」を描き出す。

一方、リルケの「生は運命より高い」（リルケ『マルテの手記』）の語を引用しながら『かげろふの日記』を書いた堀辰雄は、リルケの「能動的肯定（O.E. active）」ではなく、その対極の「受身的肯定（O.E. passive）」ないし「植物的受容の姿勢」という「受身の美しさ」を帯びていると遠藤周作は対比する。

（……）（僕はここでリルケの方法論でなく『ドイノの悲歌』の結論をあの方（堀辰雄——引用者注）が摂取されたその植物的受容の姿勢について申したのです）。あの方が、かつて好んで引用された「生は運命より高く」Leben grössen ist als Schicksal! と言うマルテの一句はリルケの場合は生への無償の犠牲と言うヒロイックな決意の光が赫いていますが、あの方がそれを主題とされた『かげろふの日記』では「抗ひがたい運命を前にして高貴な泪の跡を頬ににじませながら耐へる」と言う受身の美しさを帯びているのです。僕はここであの方を論じるなどと言う僭越な心ではなく、『あのかたの作品をよめばよむほど、僕たちはその深い真摯な思惟に自分たちの不勉強を恥じるのみです』。この受身の態度から、この手紙の中心に触れて行き度いと考えなのです。つまり、リルケの能動的

姿勢があの方を通して受身的に屈折された故に、あの方はリルケの英雄の世界ではなく神々の世界におはいらになりました。勿論リルケ的英雄の世界の地上肯定はとりもおさず、汎神論的要素を前提としているのですが、それは今ここでは触れません。

リルケ的肯定と堀辰雄的肯定を遠藤周作は次のように理解する。

① リルケ的肯定＝能動的肯定＝英雄の世界＝ヒロイズム＝英雄主義

② 堀辰雄的肯定＝受身的肯定＝神々の世界＝パステイズム＝汎神論

遠藤は、堀辰雄が自分たちの「血液」、すなわち「汎神的な血液」を目覚めさせてくれたと主張する。

（……）あの方が目覚めさせて下さったあの血液、あの神々の世界への郷愁があればほど魅力があり誘惑的であつたのは僕たち東洋人が神の子でなく神々の子である故ではないでしょうか。万葉の挽歌や伊勢物語から始まった僕たちの長い血統は、神々の血統であり汎神論的であり決して神の一神論的血液ではありませんでした。

ここには、遠藤文学の一生を貫くことになる「合わない洋服＝一神論的血液」問題がはっきりと自覚され、表現されている。それがここでは、「神々のミステイクと神のミステイクの対立」とも表現されている。

（……）僕は未だ、神々のミステイクと神のミステイクの対立について考えていませんでした。仏

蘭西文学を勉強する様になって、僕はボードレー、ヴウイオ、ランボオ、ヴェルレーヌ、プロア、クロードル、ジャム、ユイスマン、ユミリス、マリタン、ペギイ、プシカリ、ゲオン、リヴィエール、デュ・ボス……これらの人々が様々の思想の迂路曲折の果てにカトリシズムに回心するその帰依の中に、僕たちの血とは違った神の血統を考えはじめました。彼等が神の世界に郷愁（決して浪漫的復讐のみをいうのではなく）を感じるそれと同じ度合いに僕たちは神々の国に郷愁を感じないでしょうか。折口先生（折口信夫——引用者注）が教えて下さった古代の神々の訪れの日を僕はどんなにうっとりとして聴いたでしょう。万葉のせつない挽歌や推古、白鳳の仏像の一つ一つに何かしら「魂の故郷」を感じない人がいるでしょうか。僕たちが外国文学に対しても、僕たちの汎神的な血液に類比したギリシャ、初期ローマ的な伝統、或いはゲーテ的血統の文学に親近性を感じ血液的な愛情を持ったのも、それら異国の文学の中に僕達と同血液の汎神論的氣候を探りあてたからではありませんまいか。（勿論汎神論と申しても僕たちの直接的汎神論に対し、西欧のそれは段階的汎神論である様な気がします。……東洋汎神論は例えばウパニシャッドの伝統公式に見られる如く、魂は直接梵であるに対し西洋汎神論は、新プラトン派の流れを引いて絶対者への結合の段階を設定すると申しておりますが、例えばゲーテの世界観や、リルケの存在の秩序にも、かかる段階がある事に御注意下さい。）

この「神々のミステイク」と「神のミステイク」の違いとその非連続的深淵を遠藤周作は生涯強く意識し、悩むことになる。フランス文学を専攻すればす

るほど、その乖離と距離を深く感じ、深淵が姿を顕わす。この乖離とそれゆえの接合連結は、遺作となつた『深い河』の主題ともなっている。

注目すべきは、宗教学や文化人類学などでは、「多神教」や「汎神論」のカテゴリで括られる宗教形態も、古代ギリシャやローマのそれと日本のそれとは違うということを遠藤が鋭く嗅ぎ分けている点である。ギリシャ・ローマのそれは「段階的汎神論」であるが、日本や東洋のそれは「直接的汎神論」であると。この違いは大きく、深い。

こうして、遠藤は日本人の西欧理解がどのようなものであるかを溜息交じりに次のように書き留める。

結局、僕たちは、今日まで西欧の思想や文学の中に僕たちの神々の血が受容しうるものを、特に理解し、摂取して来たような気がします。いや理解するだけでなく、僕たちが人生の果てに、静かにそれに結論を与えようとする時、この神々への郷愁は大きく拡がってくるでしょう。それとも僕たちは、皮相な懷疑主義に堕さなかつたらあの英雄の世界の住人となるでしょうか。¹⁰

日本や東洋にあると遠藤が考えたこうした汎神論フレームが、わたしたちの文化受容や思想理解にどのような手枷足枷となつて制約を生み出しているのか。その違いを指摘する論はこれまでも数多くある。だが、そのような日本文化・東洋文化異質論とは一味も二味も違うのは、遠藤が汎神論にも二種類あることの意味とその差異を明確にしている点である。

遠藤は「瞬く星」から見えてくる光景の中に、

『「神々から神へと戦つた」ローマ人の苦しみ」を見てとるのだ。この遠藤の視力は深く澄明で秀逸である。

星を愛そうとした時、僕たちが持っているものではなく僕たちの持つていないものに、身を委せねばならなくなつた時、僕たちは「神々から神へと戦つた」ローマ人の苦しみをはつきり感ずるのです。ボードレールやランボオの彼方にあるあのカトリシズムの氣候に、僕たちは非血液的な無縁さと烈しい抵抗を感じないでしょうか。マリタンやブレモンの詩論のアンスピラシオンと言う一句にさえも僕たちは無実感と歪曲した摂取態度を感じないでしょうか。ジルソンのトミズムを開き乍ら、トマス・アクイナスの第一原理とか秩序とか類比とかを知識的ではなく肉体的に感ずる事が出来るでしょうか。¹¹

この苦渋に満ちた洞察を二十四歳の青年カトリシャン遠藤周作が野村英夫への手紙に託して告白するのだ。無限遠点のような距離と差異を。遠藤は続ける。

然し考えるだけでなく感ずる事が僕たちに殆ど不可能でありました。神々の子である僕たちは、神の子であるこれらの人々の心理、言語、姿勢を感ずるためには、カトリシズムを知るだけではどうにもならないのだと僕は近頃そう考えてさえるのです。僕たちがカトリシズムに共鳴しそのイスマを認めた場合でさえ、それは僕たちがカトリシャンであるという事にはなりません。何故ならカトリシズムはマルキシズムの如くイスマだけで

はなく、イスマの背後のものが問題だからです。例えば神を失つたとしても、仏蘭西人の青年は若しカトリシズムによつて思想的克服をなしたならば、それは彼の信仰の恢復になります(何故ならその時彼等の伝統的血液が大きな役割を働かしたからです)、僕たちにはカトリシズムによる思想的克服が、直接全能者を信ずる事にはなりません。時には……カトリシズムを知れば知るほど僕たちは神々の子としての血液がざわめき叫ぶのを聴かねばならぬのです。リヴィエールとクロードルの往復書簡……あの中のリヴィエールの回心までの苦しみと共に、僕たちは自分の「血の浄化」を営まねばならないのでしょうか。¹²

遠藤は「カトリシズム」に身を寄せ、それに「共鳴」し、信仰し、帰依し、依拠しようとしても、どうにも乗り越えることのできない「血液」や「イスマの背後のもの」の存在とはたらきを諦念とともに感じ取っている。自分の中に流れている「神々の子としての血液」の叫びがその「河」を渡らせることを妨げる。「血の浄化」は果たせない……。

遠藤はさらに続ける。

貴方がそれに身を委せようとなさつた「全能者の秩序」は、「神々の秩序」でなく「神の秩序」である時、「神々の秩序」と「神の秩序」はどこが違うかを何時かまたお互いに話し合ひましょう。(中略)マリタンは汎神論は自然的ミスティックであり、その中では人間の魂が神的そのものとして、地上の一切のものの神的なるものを悉く吸収しようとするのに対し、カトリシズムはかかる自然的ミスティックの上に超自然的ミスティックを考えるのだと

申しております。実際、トミスムのあの「存在の類比」^{エンタイス}から考えますと、僕たちの裡のミステイクなものも神のミステイクすべてを把握出来ないのです。そこがやはりリルケの人間中心的秩序、ゲーテの世界観と区別さるべき所でしょう。僕たちはミステイクを通してさえ、神にふれるためには、神の超自然的汎神論的恩寵^{グラース}に依らねばならぬのです。ランボオの沈黙もそういうカトリックの氣候を通して理解されるのではないでしょうか……¹³

遠藤は「カトリシャン」の野村英夫にこのように語りかけ、次のように最後を結ぶ。

(……)僕はただ、この手紙で「神の世界」への旅には、「神々の世界」に誘惑させられ苦しまされる事なしには行けないことを書きつけたかったのだした。モリーヤックは『小説論』^{ルノヴァン}の中の一節で「東洋人には神はない。何故なら彼等は自我を主張しないから」という様なことを書いていましたが、それは例え独断的な意見であっても、本当に僕たちは、自分が営む秩序ではないあの神の秩序に入るために……神々の美をあの死に享しい眼差しを、死を通して生を甦らす眼を……僕たちの裡にあるあのなつかしい血を喪うような悲しさを覚えます。¹⁴

このように書きつけずにはおれない遠藤の葛藤の深さと「あのなつかしい血を喪うような悲しさ」。彼が生涯「合わない洋服」を身に付けざるを得なかった苦悩の内実が、すでに二十四歳の論考ではっきりと予告・予告されている。「神の世界」に旅していく

には「神々の世界」を通じて行かなければならないのだが、その「神々」の「河」を渡することは簡単ではない。「あのなつかしい血を喪うような悲しさ」をたつぷりと味わうほかに、それでもまだそこに至ることはできない。遠藤周作の遺作『深い河』はその困難と挑戦を哀切すぎるほど哀切に語り尽くしている。

3 『深い河』の「汎神論」

『深い河』は遠藤文学の集大成であり、遠藤の小説作法と思想の極点を表わした作品である。ここには、「神は色々な顔を持つておられる」という主人公大津の考えが述べられるが、このような「神」観を主張していること自体が遠藤文学の半世紀の凄絶な格闘を物語っていて、深い感銘と畏敬の念をおぼえる。

『深い河』における神観と伝統的教義やキリスト教神学思想との闘争は、「神々と神と」で予告されていた「汎神論」の戦いとしてドラマティックに再現されている。

大津の言う「神は色々な顔を持つておられる」とは、すべての宗教に「神」やキリストや聖霊がはたらいっているという思想でもあるが、同時に、世界中にはさまざまな「神」が存在するが、その根元は深く大きくつながっているという汎神論的思想の含意であり表現である。

冒頭でも触れたように、実際、大津は神学校の口頭試問において、「ヨーロッパの教会やチャペルだけでなく、ユダヤ教徒にも仏教の信徒のなかにもヒンズー教の信者にも神はおられると思います」と言い放つのだが、査問官にそれこそが汎神論的な異端

思想であると激しく論難される。このような神観が異端的であることを大津は百も承知である。しかしそれを言わずにはいられない。黙っていることができない。なぜなら、黙っていることが彼の「神」と信仰を裏切ることになるから。

大津の「神」観は、キリスト教の神が「色々な顔」を持つて、いろいろな宗教の中に現われているという思想だが、そのような曖昧で変幻自在な「神」の顔は、異教的な「神々の秩序」の思想の残滓を留めているので、「神の秩序」である一神的絶対性と純粋性と超越性を冒瀆する最大の異端思想となる。

だが、大津は、しぶとく、キリスト教の中にも実は「汎神論的なもの」が含まれていると反論するのである。これには目を見張らされる。大津は、神学校では一神論が汎神論と対立するというような教科書的な常識を教えられたが、例えばシャルトルの大聖堂にはその地方の地母神信仰が聖母マリア信仰に溶け込み昇華されているし、十六・十七世紀の日本人の基督教信仰には仏教や汎神論が混在していると主張する。

それに対して、査問官は、「では正統と異端の区別を君はどこでするのかね」と問いかける。すると、大津は、「今は中世とちがいます。他宗教と対話すべき時代です」「基督教は自分たちと他宗教とを対等と本当は考えておりません」、「これでは本当の対等の対話とは言えません。ぼくはむしろ、神は幾つもの顔をもたれ、それぞれの宗教にもかくれておられる、と考えるほうが本当の対話と思うのです」と答える。

この大津の答えは、しかし、査問官の大きな反感と怒りを買ひ、結局、彼はその汎神論という「異端」思想のために神父になる資格を獲得することはでき

なかったのである。それでも大津は、「神とはあなたたちのように人間の外にあって、仰ぎみるものではないと思います。それは人間のなかにあって、しかも人間を包み、樹を包み、草花をも包む、あの大きな命です」という考えを捨てることはできなかった。大津の「神」キリストは愛の塊りであり「ぬくもり」であるが、その愛はすべてのものを「包む、あの大きな命」だった。その「神」観は、汎神論の基督論、アニミズムのキリスト観であった。

大津はかつての憧れの女性美津子に向けて書く。

「日本人だからイエスという名を聞いただけで敬遠なさるでしょう。ならばイエスという名を愛という名にしてください。愛という言葉が肌ざむく白けるようでしたら、命のぬくもりでもいい、そう呼んでください。それがイヤならいつもの玉ねぎでもいい。（中略）ぼくは玉ねぎの存在をユダヤ教の人にもイスラムの人にも感じるのです。玉ねぎはどこにもいるのです」と。

さらに、次のようにも書き送る。「神学校のなかでぼくが、一番批判を受けたのは、ぼくの無意識に潜んでいる、彼等から見て汎神論的な感覚でした。日本人としてぼくは自然の大きな命を軽視することには耐えられません。いくら明晰で論理的でも、このヨーロッパの基督教のなかには生命のなかに序列があります」と。

大津はヨーロッパ的キリスト教に厳然と存在し続ける「生命」の「序列」や存在の位階、あるいはヒエラルキーに納得できないものを感じている。大津の中に潜んでいる感覚とは、むしろ、「神々の秩序」の中にある汎神論的な序列なき生命に対する讃美や尊崇であった。いわば、生命の根源的な平等性への親和や畏敬の念である。

このような「神」観に基づいて、大津はヨーロッパ人の修道僧に向かって反論する。「神とはあなたたちのように人間の外にあって、仰ぎみるものではないと思います。それは人間のなかにあって、しかも人間を包み、樹を包み、草花をも包む、あの大きな命です」と。この大津が感受し抱いている「大きな命」に対する深い畏怖畏敬と讃仰の感覚とは日本人の根源的な宗教心そのものである。大津の中にある根源的な感覚とはこうした序列なきいのちの宗教観であった。

一九五四年に早川書房から刊行された「現代藝術選書」の一冊である『カトリック作家の問題』で、遠藤は、「当用の汎神的世界では、宇宙のさまざまな存在の間に、このような存在の段階、超ゆべからざる隔たりはありません」とか、「リルケの地上肯定の声が、能動的であり、堀氏のそれが、受身的」とか、「したがってリルケの人間の姿勢は、はなから、能動的でなければならぬ。一方、同じ汎神世界でありながら堀氏の場合は人間は神々の一部分であり、神々と人間とのあいだにはいかなる存在本質の差もみとめられません。そこで人間は自然や宇宙といったものにそのまま還ることが出来る。受身のままそれら大いなるもの、永遠なるものにとけこめるわけです¹⁵」と述べている。これは「神々と神と」で展開された論点の再論である。

加えて、さらに言葉を補って、「我々がカトリック文学を読む時、一番大切なことの一つは、これら異質の作品がぼく等に与えてくる距離感を決して敬遠しないこと」。この距離感とは、ぼく等が本能的にもっている汎神的血液をたえずカトリック文学の一神的血液に反抗させ、たたかわせると言う意味なのであります¹⁶」カトリシズムは今言った意味での

東洋的汎神論を拒絶するものです」と自覚的に述べている。そして、はっきりと、カトリシズムにおいては、「神と天使と人間との間には厳然たる存在条件のちがいと隔たりがあります」と指摘している。

また、『宗教と文学』（南北社、一九六三年）に収められた「日本の感性の底にあるもの——メタフィジック批評と伝統美」には、「私がいつも考える西欧の美的感性とは、このようにメタフィジックであり、然し、神や超自然的な美にたいし限界を意識し、対立し、能動的であると言う特質をもっているのである。なぜなら、基督教的な世界では人間は神には絶対になりえないからである」「西洋の美的感性の、（一）境界の区分意識、（二）対立性、（三）能動的という三つの特徴が、日本人としての私たちの感性に非常に不足していることを指摘したかったからにすぎない。そして、その代わりに日本の感性は汎神的风土を母胎としてうみだされたものであるために、（一）個と全体との区分や境界を感じない、（二）したがって対立を要求しない、（三）受身的である、この三つに還元されると思われるのだ」とも、「汎神性とは全（神や自然）と個との限界を消すもの」「人間と全的なもの（自然や宇宙）が本質的に同一」「境界や区分の意識、対立性、能動的という三つの特徴をその底にもった西欧の美的感性と、これらのものを持たぬ代りに、受身的であり、はっきりとした区別や境界を嫌い、全的なものへ、そのまま吸収されたいという郷愁をもった我々の、感性とのちがいが」「この日本の感性が孕む虚無は時として私を慄然とせしめるのである」とも述べている¹⁶。

このような、遠藤の生涯の格闘を見れば、大津が、遠藤周作同様、思想的確信犯であることがよくわかる。彼はキリスト教を信仰しているというよ

りも、キリストに「つかまれた」人間として、その深い縁や感覚にしたがつて生きようとする。その「神々の秩序」を捨てられない汎神論者の大津は、しかし現代の異端審問によって追放され、流浪の果てにガンジス河のほとりに流れ着き、そこで「神」の複数の「顔」をはっきりと自覚した。

この『深い河』は、五人の登場人物の視点と「場合」が描かれている。その一つ一つが興味深い生の事例で、それらがガンジス河で交わり一つながりになる。

この複数性や多様性と融合というテーマやモチーフは、ガンジス河という、多くの支流を呑み込みながらインド洋に流れ込む大河を舞台とし環境とすることによって成り立つ。ここにおいては、「ガンジス河」は複数性や多様性の母体でありつつ、帰着点でもある。

わたしは、遠藤周作の『深い河』は、三島由紀夫の『豊饒の海』への遠藤なりの返答であり反論であったと思う。澁澤龍彦の『高丘親王航海記』もそうであると考えているが、この三作品に共通するライトモチーフは「輪廻転生」である。

『豊饒の海』の主人公はみな二十歳で死に「転生」していく。『深い河』の「磯辺の場合」には、定年間のサラリーマンの磯辺の末期癌の「女房」の死が描かれるが、磯辺は妻の看取りを通して、人として生まれて、他者と出会い、死に、そして死んだ後どうなるかを考えることを余儀なくされる。妻は今際の際にうわ言のように、「わたくし……必ず……生れかわるから、この世界の何処かに。探して……わたくしを見つけて……約束よ、約束よ」と訴えた。その妻の臨終時の言葉に捉えられて、磯部はガンジス河の辺まで妻の「生まれ変わり」を探しに來たの

であった。そしてガンジス河の辺に立つて、自分が「人生のなかで本当にふれあった人間はたった二人、母親と妻しかいなかった」ことに哀しみとともに深々と気づき、そして聖なるガンジスに向かつて、「お前。どこに行った」と呼びかける。

ここには、三島由紀夫のような貴族主義も特権性もない。「神の秩序」のヒエラルキアもない。輪廻転生の生命平等性の海の中で、いのちのともしびを探し求める。そのような普通の人の生死が描かれている。三島由紀夫の『豊饒の海』も澁澤龍彦の『高丘親王航海記』も貴族的な特権性とヒエラルキアによって成り立つ世界であった。それに対して、大津や磯部が生きる世界には、そのような「生命の序列」はどこにもない。遠藤周作が「神々の秩序」の世界から「神の秩序」の世界へと旅を続け、最後に行き着いたのが『深い河』であるとしたら、その旅は、もう一度、複数の美しくも懐かしい『神々の秩序』に回帰しているとも見えるが、しかし、そのような「回帰」に留まることはない。遠藤の問いかけと呼びかけはもっと深く、そして先に向けられている。

4 石牟礼道子におけるアニミズムと現代世界の苦悩

遠藤周作が苦闘の果てに汎神論やアニミズムの風景を生涯忘れることができなかったのに対して、別のところで、違った苦闘の果てに汎神論やアニミズムの風景を視ることを貫いた作家が石牟礼道子である。一九二七年、熊本県天草生まれの石牟礼道子は、遠藤周作の四歳年下である。子どもの頃、一家で水俣に移り住み、そこを拠点として水俣病闘争に誰よりも深くかわかり、見つめ続け、それを珠玉の作品

『苦海浄土』などを通して社会発信していった。そこには一貫して汎神論的アニミズムの風景が描かれ続けている。

石牟礼道子が生来保持してきた世界感覚ないし存在感覚は、森羅万象に神仏が宿り、霊性や神性や仏性が備わり、そのままで成仏し神聖であるという感覚である。そのアニミスティックな存在感覚は「草木国土悉皆成仏」という命題に結実する天台本覚思想と共通するものがある。

もし石牟礼の思想がそのような森羅万象仏性実現のような楽天的で生命肯定思想であるだけであつたら、これほどの現代性や未来性を獲得しなかったであろう。だが、『苦海浄土』がもっとも深く切実に示しているように、『苦海浄土』という世界ビジョンは、末法思想の登場した「乱世」である中世に顕在化した凡夫や業苦の自覚や代受苦の思想と深く底を通じ合っている。「苦海浄土」とは、「苦海」の中に「浄土」を視るのか、「苦海」を離れて「浄土」に赴くことを志向するのか、いやこの「苦海」がそのまま「浄土」であるという思想の表現なのか、いずれであろう。その答えを見出すには、次のエピソードを思い起こす必要がある。胎児性水俣病を患う江津野奎太郎少年（九歳）の祖父は、焼酎の酔いに浸りながら、次のように奎太郎に独り語る。その江津野老人の言葉の中に「苦海浄土」思想の核心があると言ってよい。

奎よ。お前やききわけのある子じゃつて、ようききわけろ。お前どま、かかさんちゅうもんな持たんとぞ。

お前やのう、九竜権現さんも、こういう病氣は知らんちいwaitた水俣病ぞ。（中略）

かかさんのことだけは想うなぞ。想えばお前がきつつかばかりぞ。

思い切れ。思い切ってくれい、杳。

かかさんの写真な神棚に上げてある。拝めねえ。拝んでくれい。かんにんしてくれい。お前はこのよな体になかして。

神棚にあげたで、かかさんなもう神さんぞ。この世にやおらっさん人ぞ。みてみれ、うちの神棚のにぎやかさ。一統づれ並んどらすよ神さんたちの。あの衆たちば拝んでおれば、いっちょも徒然のうは無かぞ。

お前やね、この世に持つとるばつてん、あの世にも、兄貴の、姉女のと、うんと持つとる訳ぞ。この家にこらす前じゃあるが、同じかかさんの腹から生まれた赤子ばかり。すぐ仏さんにならない。ここに在らす仏さんな、お前とはきようだいの衆たちぞ。

石の神さんも在らすぞ。

あの石は、爺やんが網に、沖でかかつてこらい神さんぞ。あんまり人の姿に似とらいたで、爺やんが沖で拝んで、自分にもお前どんがためにも、護り神さんになつてもらおうと思つて、この家に連れ申してきてすぐ焼酎^{おみ}ばあげたけん、もう魂の入つとらす。あの石も神さんち思つて拝め。

爺やんが死ねば、爺やんち思つて拝め。わかるかい杳。お前やそのよな体して生まれてきたが、魂だけは、そこらわたりの子どもとくらぶれば、天と地のごつお前の魂のほうはずんと深かわい泣くな杳。爺やんのほうが泣こうこたる。(中略)

あねさん、この杳のやつこそ仏さんでござす。

こやつは家族のもんに、いっぺんも逆らうちゅうこつがなか。口もひとくちもきけん、めしも自

分で食やならん、便所もゆきやならん。それでも目はみえ、耳は人一倍ほげて、魂は底の知れんごとて深くござす。一ぺんくらい、わしどもに逆ろうたり、いやちゅうたり、ひねくれたりしてよかそうなもんじゃが、ただただ家のもんに心配かけんごとて気い使つて、仏さんのごて笑うとりますがな。(中略)

おるげにやよその家よりやうんと神さまも仏さまもおらずばつて、杳よい、お前こそがいちばんの仏さまじゃわい。爺やんな、お前ば拝もうござる。お前にや煩惱の深うしてならん。

あねさん、こいつば抱いてみてくださつせ。軽うござすばい。木で造つた仏さんのごたるばい。よだれ垂れ流した仏さまじゃばつて。あつはつは。おかしかかい杳よい。爺やんな酔いくろうたごたるねえ。ゆくか、あねさんに。ほおら、抱いてもらえ。

江津野老人は言う。「みてみれ、うちの神棚のにぎやかさ。一統づれ並んどらすよ神さんたちの」と。賑やかに葬^ひめいている、「一統づれ並んどらす」そのアナーキーな「神々の秩序」。何でも入るいのちと存在の「海」そのもののような「神棚」。

ここでは、「神棚」に上げられたものはみな「神さん」となる。そして、胎児性水俣病として生まれついた杳太郎少年こそが、魂の深い「いちばんの仏さま」とされる。ここには、神と仏の本質的区別はない。遠藤周作が言つたように、「当用の汎神的世界では、宇宙のさまざまの存在の間に、このような存在の段階、超ゆべからざる隔たり」はない。また、「受身的であり、はつきりとした区別や境界を嫌い、全的なものへ、そのまま吸収されたいという郷愁を

もつた我々の、感性」そのものである。あらゆる「区別」や「境界」を消し去る「海」のようないのちの根源。

この生命平等的なまなざしは、すべての衆生に仏性を見出して礼拝した『法華経』の常不輕菩薩のまなざしや行動と同じものである。ここには、もつとも深刻な胎児性水俣病という病苦に冒された者こそが「いちばんの仏さま」に反転していく。地獄のような「苦海」の海が、その中に「浄土」を実現させ、花を咲かせている。その慈悲と諦念に満ちたバラドックス。「煩惱即菩提」という逆理。

ここには、「草木国土悉皆成仏」という天台本覚思想と世界の苦しみを救済原理に転換する代受苦思想との「反対物の一致」(ニコラウス・クザーヌス)がある。メチル水銀に侵された水俣の「苦海」こそが、汚濁に満ちた現世の中に「浄土」や神仏を顕現させる場所と機縁となるという逆説。石牟礼道子が紡ぎ出す「苦海浄土」は、そのような極めて残酷なる至高の福音なのである。

「苦海浄土」の別のところには、坂上ゆきの語り

が次のように記されている。

海の水も流れよる。ふじ壺じやの、いそぎんちゃくじやの、海松じやの、水のそろそろと流れてゆく先ぎきに、いっぱい花をつけてゆれよるよ。

わけでも魚どんがうつくしか。いそぎんちゃくは菊の花の満開のごたる。海松は海の中の崖のつかかりに、枝ぶりのよかとの段々をつくつとる。

ひじきは雪やなぎの花の枝のごとしとる。藻は竹の林のごたる。

海の底の景色も陸^{おか}の上とおんなじに、春も秋も

夏も冬もあつとばい。うちや、きつと海の底には龍宮のあるとおもうとる。夢んごてうつくしかもね。海に飽くちゆうこた、決してなかりよった。

どのようにこまなか島でも、島の根つけに岩の中から清水の湧く割れ目の必ずある。そのような真水と、海のとよい潮のまじる所の岩に、うつくしかあを、さの、春にさがけて付く。磯の香りのなかでも、春の色濃くなつたあをさが、岩の上で、潮の干いたあとの陽にあぶられる匂いは、ほんになつかしか。¹⁸

この「海」の中の美しさ。懐かしさ。満開の花々のいのちの海。海の底の景色も陸の上の景色と同じで、春夏秋冬がある。海の底には「龍宮」もある。それは「夢」のように「うつくしい」。それを見ていて飽くことはない。そして、どんな「島」にもその島の「根つけ」に清水が湧く「割れ目」が必ずある。その命の風光の「なつかし」さ。

この坂上ゆきの語りは、先に引いた江津野老人の語りや神仏観と双対をなす。どちらも、「草木国土悉皆成仏」を体現した世界であり、そのような世界との交響楽を奏している。

石牟礼道子の近作『花の億土へ』には、この江津野老人の語りの世界が次のように再度語り直されている。

水俣病が起きた時は、みんなお祈りなさいました。『苦海浄土』の中に書いてありますけれど、ある一軒では、ありとあらゆる思いつく神様を神棚に並べていた。九竜権現様、お大師様というのは仏教の仏様ですけども、お伊勢参りをしてきた人からいただいたきた御札、四国廻りのお遍路さ

んに行つたときにもらつてきた御札も神様にしてお。それからいいさまが沖に釣りに行つて網にかかつてきた石、あまりに人間の形に似ていたのでその石にも魂を入れて。御神酒をあげて魂を入れる儀式をするんです。そして神様になつてもらつて、それも神棚に飾る。九つか十ぐらい、はじめで聞くような神様の名前ですが、その家の人が名前をつけるんです。

遠いところの立派なお宮に鎮座しておられる神様じゃなくて、その人が神様と思つたのはなんでも神様になるんです。¹⁹

ここで、石牟礼道子自身が語り直しているのは、「その人が神様と思つたのはなんでも神様になる」という常不輕菩薩の視る寂光浄土の世界そのものである。

石牟礼道子は「天の呉れらすもの」の中で、「花にも石にも、虫にも生命を感じ、自分をも含めて天与の生命を愛で惜しみ、生類あはれ、という日本庶民の清かな情念が宗教化されたのは、たぶん中世あたりだと思われるが、じいさまや、毒死した漁師たちが抱いていた魂の世界、つまり私の不知火海、およびこの海をふちどつていた世界は、さかしらな現代文明がその魂までは侵略しきれなかった（天のもの）というよりほかない世界であつた」と述べているが、花にも石にも虫にも生命を感じて「生類あはれ」の情念が宗教化された「苦海浄土」思想の淵源を中世に求めているが、その中世生命思想の根幹に天台本覚思想や代受苦思想があつたことはすでに繰り返し述べたとおりである。石牟礼道子が一貫して心を配ってきたのは、「水俣のことを考えながら、草や木や、虫やけものたちを含めた生命の母胎、わたし

たちの大地は、どうなりつつあるのだろう」ということであつた。「生命の母胎」を畏怖畏敬し、それに依拠しつつ護ること。石牟礼道子の心配りとはそのような生命母胎への気遣いであつた。

石牟礼道子は『苦海浄土』の文庫版あとがき（一九七二年）の中で、次のように書いている。

白状すればこの作品は、誰よりも自分自身に語り聞かせる、浄瑠璃のごときもの、である。

このような悲劇に材をもとめるかぎり、それはすなわち作者の悲劇でもあることは因果応報で、第二部、第三部執筆半ばにして左眼をうしない、他のテーマのこともあつて、予定の第四部まで、残りの視力が保てるか心もなくなつた。視力より気力の力がじつはもつと心もとなのである。²⁰

左眼の視力を失つて四十四年。石牟礼道子は見えない「左眼」で「魂」の深みを覗き込み、見える右眼で現実世界の出来事や交渉の過程を見てとる。顕幽の両界を覗き見、往き来しながら、凸と凹との反転と逆理を見つめ続ける。光と闇。仏と魔。病氣と健康。煩惱と悟り。そして、そのような現象的な二元対立を柔らかくねじり繋ぐ。そこに「境界」はない。「存在の段階」もヒエラルキアもない。

石牟礼道子は、日本が高度経済成長に突入する直前の昭和三十年代に「木樵り」と題する預言的な詩を書いている。

天なる静謐の下に繁茂する樹海に
そそり立ついっぽんの檜よ

心魂の耳に

はるかな梢からひびいてくる斧の音に
ひきよせられて

青いきざはしのような^{そまみち}杣道を
わたくしは歩きだす

木樵りよ

ふくいくたるあなたの神示

あなたの妻 高群逸枝のために

あなたはそらなる香樹の枝にうちまたがり

今日も使いなれた妙音の手斧もて

朗たる写経のおこないをなす

あなたのまなこがくらくらと

森のプリズムに射られようと

それはあなたの眼窩と森との

幽玄についての対話である

あゝなんと

あなたの斧と樹はかぐわしい匂いをはなち

乙女のきよらかな歯にかまれる葉脈のように

その少女と樹とのふるえのように

あなたが斧をうちおろすたびに

未来氷河期のさわやかなめざめがくる

そのとき始源の溪谷がながれ出す

たたなづく樹海のはてをみれば

杳くなつかしく野の道がひらけていると

あなたは白昼の夢にいう

木樵りよ

舞踏よりも聖なるあなたの彫琢

音楽よりもたかいあなたの孤絶

空の亀裂よりもしずかなあなたの囁りよ

妙音の斧をもて

こーん

こーん

とあなたが真空の枝をうちはらえば

はるばるとした太古の夕暮れが

一段ずつわたくしのゆくてに降りてくる

飛びかう草色の木霊 それはわたくし

夕暮れの深遠な露にやどつて

いまわたくしはしたりおちる

わたくしの眷属たちのいるところへ

木の葉やみごもっているみみずたちのところへ

わたくしはいそがしい

木樵りよ

あなたの彫琢のいっせんいっせんごとに

わたくしは精霊たちの母となる

わたくしは沐浴をすすす

そこにみんなのための泉となる

あなたのまなかに 上弦の月がかゝるころ

まぼろしの湖の上にひらくひとすじの道がある

いて

まだ息絶えぬ原始を看とりに

わたしは急ぐ²¹

まさしく、石牟礼道子は「精霊たちの母」であつ

た。そして、「みんなのための泉」となった。深々と
した「泉」に。それも、「息絶えぬ原始」を再生させ

る「みんなのための泉」である。

石牟礼道子はその「みんなのための泉」を「渚」の
中に集約的に見出す。「葦の渚」には、「渚」とは、「日
本人の心性の中にすりこまれていた基層的な情景」
とある。「渚にて」では、「日本列島をめぐる渚の道、
そこは陸と海とが切斷されずにつながり、入れまざ
り、海から陸に上った太古の生命たちの、もとの姿
が、まだ化石にもならず、海浜の人たちに親しま
れながら生きていたところ」とされる。そしてさら
に、「わたしは、わが列島は潮の中から生まれたの
だと自覚したいのです。こういう渚に養い育てられ
て陸に上った、民族の感官を想うからです」と語ら
れる。日本列島の生命記憶を想起する「民族の感官」
となつて生きること。「精霊たちの母となる」とはそ
のような生命記憶の細胞となり、民族感官の耳とな
り口となることであつたろう。

昭和三十年代、水俣病が顕在化する過程で発せら
れた「木樵り」という詩が石牟礼道子の生涯を予告
している。「形而上学的神、宗教的神」という論者が
遠藤周作の生涯を予告していたように。

石牟礼道子のその言葉は、荒野を歩く預言者、岬
の突端で常世に霊送りするシャーマン、深い森の中
で蹲つて草木虫の声々に耳を傾ける巫女山姥、大都
市を雷神の如く駆け抜ける閃光馬を想い起こさせ
る。そして、観世音菩薩が三十三身に化身して衆生
済度の業を果たすように、そのさまざまなる声と振
る舞いによつて、「花の億土」への道が啓かれていく。

そのふかぶかとした、しかし透明な、黙示録的な
祈り。石牟礼道子のまぎれもなくローカルな声や言
葉がいつしか普遍の澄明さを帯びていく。そこに不
思議な言霊の力を垣間見ることが出来る。詩という
ものの意味を超えて響き渡る音声、肺腑を挟りな
がらも、優しく染み透る。言霊の響き。言霊の渚。

その天然の生命母胎である不知火海の「渚」に、水俣病という病苦と社会苦と環境苦を介して深い亀裂と断裂が入った。石牟礼道子の『苦海浄土』はその断裂が生み出したレジリエンス文学（自己回復文学）としても読める。

養老四年（七二〇）に編纂された『日本書紀』神代卷下の中に、「彼の地に、多に螢火の光く神、及び蠅声す邪しき神有り。復草木咸に能く言語有り」という言葉がある。

その昔、日本列島には螢の火のように火を噴いて輝き、ざわざわぶんぶんとして騒がしくうるさい怪しく荒ぶる神々がたくさんいて、草木もみな言葉を発していたという一節である。『日本書紀』では、そこに天から日向の高千穂の峰に降りてきた神が「彼の地」を平定していくさまが描かれ、それが天孫降臨神話とされる。

石牟礼道子はそんな平定などという暴力が起こる前の「草木ごとく」によく言語う「世界の至福と根源的な生命的平等世界を呼び戻そう」としている。「人類」という制限された特権的な暴力を内含する類概念ではなく、魚も鳥もあらゆる生命も含まれる「生類」あるいは「生類あはれ」という言葉を使って、その「生類の親様」のいる「海霊の宮」のいのちの源泉と息吹を取り戻そうとする。

金大偉の映画『花の億土へ』（二〇一三年）は、その石牟礼道子の声と言葉と詩歌とそのまなざしの身体を、自然曼荼羅的な映像の美しさとともに描き出して、わたしたちの身と心と魂を震わせる。静かに、激しく、預言者のな牽引力で。

そして、「文明」と「民間信仰」が「両立」する、アニミスティックでやおよるず的な生命文明の世界を希求し、実現しようと奔走する。「まだ息絶えぬ原

始を看取り」に。いや、その息を甦らせるために。能『不知火』はその甦りの祈りの鎮魂劇であった。

石牟礼道子は語る。「根が絡みあって、渚に生えている巨樹」、その「アコウの木」の「根元に石がいてあって龍神様を祀ってあるんです」、「最初というのは、かろうじてそういう形で残っています」、「そういう一本の木がもっている呼びかける力というのは、大変なものだと思います」と。

『花の億土へ』は、「毒死列島」日本から、このような生きとし生けるものが呼び交し合う「草木ごとく」によく言語う「世界の息吹きを取り戻そうとする、静かな、しかし激しい闘いと交響のメッセージである。その石牟礼道子の闘争と祈りは、遠藤周作が生涯かけて求めてきた「神々の秩序」と「神の秩序」の止揚を、汎神論という異端的なカテゴリーから解き放って「生類あはれ」のオントロジーとして成し遂げようとした一つの「秘蹟」であると思えてならない。その限りでは、遠藤周作と石牟礼道子とは、故山尾三省が透視した『アニミズムという希望』という「萃点」において接続されるのである。

注

- 1 『遠藤周作文学全集』第十二巻、新潮社、二〇〇〇年、三九五―三九六頁。以降の遠藤周作引用も、特記以外本書に拠る。
- 2 『上智』第一号、上智大学修練報告団報班編、上智学院出版部、一九四二年十二月。『遠藤周作文学全集』第十四巻所収。
- 3 同上。
- 4 『遠藤周作文学全集』第十二巻、新潮社、二〇〇〇年、一一頁。
- 5 同上、一一頁。
- 6 同上、一二頁。
- 7 同上、一四頁。
- 8 同上、一四―一五頁。

- 9 同上、一四―一五頁。
- 10 同上、一五頁。
- 11 同上、一六頁。
- 12 同上、一六―一七頁。
- 13 同上、一七頁。
- 14 同上、一七頁。
- 15 『カトリック作家の問題』早川書房、一九五四年。
- 16 『宗教と文学』南北社、一九六三年。
- 17 『苦海浄土』石牟礼道子全集・不知火』第二巻、藤原書店、二〇〇四年、一五二―一五七頁。以降の石牟礼道子の引用も、特記以外本書に拠る。
- 18 同上。
- 19 石牟礼道子『花の億土へ』藤原書店、二〇一四年、一三五―一三六頁。
- 20 石牟礼道子『文庫版あとがき』『苦海浄土』講談社、一九七二年。
- 21 石牟礼道子『木樵り』『石牟礼道子全集・不知火』第一巻、藤原書店、二〇〇四年、四二八―四三二頁。
- 22 金大偉監督『花の億土へ』、石牟礼道子出演、藤原書店制作、二〇一三年。

参考文献（注に記したものは除く）

- 遠藤周作『深い河』講談社、一九九三年
山尾三省『アニミズムという希望―講演録・琉球大学の五日間』野草社、二〇〇〇年
鎌田東二『宮沢賢治「銀河鉄道の夜」精読』岩波現代文庫、岩波書店、二〇〇一年
鎌田東二『霊性の文学 言霊の力』角川ソフィア文庫、角川学芸出版、二〇一〇年
鎌田東二『霊性の文学 霊的人間』角川ソフィア文庫、角川学芸出版、二〇一〇年
鎌田東二『世直しの思想』春秋社、二〇一六年